

بازخوانی و تحلیل دیدگاه ملاصدرا درباره تصدیق منطقی (با توجه به نظریه اصالت وجود)

محمد حسین زاده^۱

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۹/۳/۱۳ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۹/۱۱/۱۹)

چکیده

ملاصدرا در بسیاری از مباحثی که درباره تصدیق منطقی بیان کرده از همان اصطلاحات و اسلوب منطق دانان پیشین استفاده کرده است؛ این در حالی است که دو نظریه «اصالت وجود» و «اتحاد علم، عالم و معلوم» اقتضا می‌کنند تا او مسأله «تصور و تصدیق» را در یک دستگاه فلسفی متفاوت با نظام فلسفی جمهور حکما ارائه کند. این مقاله با توجه به نظریه اصالت وجود و با استفاده از روش تحلیل متنی، دیدگاه صدراالمتألهین را در تبیین حقیقت تصدیق منطقی بازخوانی کرده و رویکرد او را در مواجهه با دیدگاه منطق دانان پیشین تحلیل نموده است. در این راستا، این نتیجه به دست آمد که ملاصدرا دیدگاه خود را با دو رویکرد متفاوت و در دو سطح مطرح کرده است: یک رویکرد بر اساس مبانی جمهور حکما (رویکرد ماهوی) و رویکرد دیگر بر اساس نظریه اصالت وجود و مطابق با مبانی فلسفی خاص او (رویکرد وجودی). همچنین این مطلب حاصل شد که دیدگاه ملاصدر درباره حقیقت تصدیق منطقی، همان دیدگاه فارابی است با تأکید بر این نکته که چنین دیدگاهی صرفاً در رویکرد وجودی ملاصدرا و به پشتوانه نظریه‌های اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری و اتحاد علم، عالم و معلوم قابل تبیین است.

کلیدواژه‌ها: تصدیق؛ اذعان نفس؛ وجود؛ ماهیت؛ ملاصدرا.

مقدمه

تقسیم علم به تصور و تصدیق یکی از بحث‌برانگیزترین مباحث در میان منطق‌دانان مسلمان است. بر اساس این تقسیم، ابن‌سینا در کتاب الانشارات و التنبیهات، ساختار نه-بخشی علم منطق را به ساختار دوبخشی متحول کرده است. بر پایه این تقسیم، تصور و تصدیق دو گونه علم‌اند که طریقه اکتساب هر یک از شیوه اکتساب دیگری کاملاً متفاوت است و هر کدام در پیمودن سیر فکری از معلوم به سوی مجهول، قواعد منطقی خاص خود را طلب می‌کنند [۱، ص ۴۰-۴۱؛ ۳، ص ۹-۱۰]. منطق‌دانان مسلمان بر اساس نگاه ماهوی به واقعیت علم این تقسیم را مطرح کرده و حقیقت تصور و تصدیق را تبیین نموده‌اند. با توجه به طرح نظریه اصالت وجود از سوی ملاصدرا و تأثیرات این اصل بر مسأله علم، انتظار می‌رود که تقسیم علم به تصور و تصدیق و تبیین حقیقت آنها در فلسفه ملاصدرا با تغییراتی مواجه شود. با توجه به این نکته، لازم است تا مباحث ملاصدرا درباره مسأله تصور و تصدیق با در نظر گرفتن نظریه اصالت وجود بازخوانی شود و نقش این اصل بنیادین در تحلیل نهایی ملاصدرا از تصور و تصدیق مشخص گردد. دیدگاه ملاصدرا درباره تصدیق منطقی در چند مقاله علمی مطرح شده است از جمله مقاله «تصور و تصدیق از دیدگاه صدرالمتألهین» نوشته عسکری سلیمانی امیری و مقاله «حقیقت تصدیق از دیدگاه شیخ اشراق و ملاصدرا» نوشته داوود مرادی و مجید قربان‌علی و همچنین مقاله «حقیقت تصدیق از نظر شیخ اشراق، فخرالدین رازی و ملاصدرا» نوشته سیده انسیه موسوی امیری. کتاب آگاهی و گواهی نوشته مهدی حائری یزدی نیز با رویکردی انتقادی دیدگاه ملاصدرا درباره تصدیق را تبیین کرده است. یوپ لامیر نیز در مقدمه ترجمه انگلیسی رساله تصور و تصدیق ملاصدرا با نام «*Conception and Belief in Sadr al-Din Shirazi*» مطالبی را در تبیین دیدگاه ملاصدرا بیان کرده است. هیچ‌یک از پژوهش‌های انجام شده دیدگاه صدرالمتألهین را درباره تصور و تصدیق بر اساس رویکرد اصالت وجودی او در مسأله علم تحلیل نکرده است؛ از این رو لازم است تا پژوهشی مستقل این موضوع را بررسی کند. مقاله حاضر در صدد است تا با توجه به نظریه اصالت وجود، دیدگاه ملاصدرا درباره تصور و تصدیق را بازخوانی کند و ضمن تحلیل رویکرد او در مواجهه با دیدگاه منطق‌دانان پیشین، نقش نظریه اصالت وجود را در دیدگاه نهایی ملاصدرا مشخص نماید. البته مسأله تصور و تصدیق وجوه مختلفی دارد که تبیین دیدگاه ملاصدرا درباره همه آنها در یک مقاله نمی‌گنجد؛ از این رو، مقاله حاضر به بررسی دیدگاه ملاصدرا درباره مهم‌ترین و پرچالش‌ترین این وجوه یعنی «تبیین حقیقت تصدیق»

اختصاص یافته است.

۱. مهم‌ترین دیدگاه‌های ارائه شده درباره تصدیق، پیش از ملاصدرا

می‌توان در میان انظار منطق‌دانان پیش از صدرالمتهلین، شش نگرش مختلف را در تبیین حقیقت تصدیق مشاهده کرد:

۱. در نگرش نخست، تصدیق منطقی، همان قضیه است، یعنی «تصوری است که مستلزم صدق و کذب است». ارسطو، نخستین منطق‌دانی است که چنین تبیینی از تصدیق ارائه کرده است.

گاهی شیء در نفس معقول است بدون [این‌که] صدق و کذب [را به همراه داشته باشد]، گاهی نیز شیء معقول است [به‌طوری] که ضرورتاً یکی از این دو امر (صدق و کذب) با آن همراه است [۵، ج ۱، ص ۹۹].

از آنجا که صدق و کذب از ویژگی‌های حکم (ایجاب و سلب) در قضیه است، می‌توان گفت «علم تصدیقی، تصوری است که حکم (ایجاب و سلب) را به همراه دارد. خواجه نصیرالدین طوسی نیز در برخی آثارش، چنین نگرشی دارد [۱۶، ص ۳؛ ۱۶، ج ۱، ص ۱۲].

۲. در نگرش دوم، تصدیق منطقی همان اذعان به مطابقت قضیه با واقع است. این اذعان نفسانی دارای هویت ادراکی است، یعنی نوعی صورت ذهنی است و از ورای خود حکایت می‌کند. این دیدگاه را می‌توان از عبارتهای فارابی در المنطقیات به‌دست آورد [۱۹، ج ۱، ص ۲۶۶].

۳. از نظر ابن‌سینا، تصدیق تصور قضیه است که اذعان به مطابقت با واقع را به همراه دارد. دیدگاه ابن‌سینا با دیدگاه فارابی از این جهت متفاوت است که در نگرش فارابی، تصدیقی که در منطق از آن یاد می‌شود، همان (اذعان نفسانی) است که به قضیه تعلق می‌گیرد در حالی که در دیدگاه ابن‌سینا، تصدیق منطقی همان اذعان نفسانی نیست، بلکه تصوری است که اذعان نفسانی را به همراه دارد. این تفاوت از این نکته ناشی می‌شود که او - بر خلاف فارابی - اذعان نفسانی را فاقد حیثیت ادراکی می‌داند؛ از همین‌رو است که او، نه خود اذعان نفسانی، بلکه تصوری که مستلزم این اذعان است را به عنوان تصدیق منطقی و قسمی از اقسام علم معرفی می‌کند [۳، ص ۹؛ ۲، ج ۳، ص ۵۳].

۴. نگرش چهارم، دیدگاه فخر رازی درباره تصدیق منطقی است. دیدگاه او همانند دیدگاه نخست است، یعنی از نظر او تصدیق منطقی، تصویری است که حکم ایجابی یا سلبی را - به عنوان فعل نفس و یک هویت غیر ادراکی - به همراه دارد؛ با این تفاوت که از نظر او، تصدیق مرکب از حکم (ایجابی یا سلبی) و سایر اجزاء قضیه (تصورات سه‌گانه) است [۷، ج ۱، ص ۴۳؛ همچنین نک: ۸، ص ۷]، این در حالی که در نگرش نخست، تصدیق مرکب نیست و همراهی حکم ایجابی یا سلبی با تصورات سه‌گانه، صرفاً شرط تصدیق است.

۵. در نگرش پنجم، تصدیق حکم ایجابی یا سلبی و به عبارت دیگر همان ایقاع و انتزاع است. از آنجا که این حکم فعل نفس است، تصدیق هویت ادراکی ندارد و مجازاً از اقسام علم شمرده می‌شود. این دیدگاه به سهروردی - و به دنبال او برخی شارحان آثارش - تعلق دارد [۱۲، صص ۶۲۳-۶۲۴؛ ۱۳، ج ۱، ص ۴۱؛ ۱۳، ص ۴۰؛ ۴، صص ۱۰-۱۱]. از برخی عبارتهای خواجه نصیر الدین طوسی نیز می‌توان چنین نگرشی را استفاده کرد [۱۸، ص ۶].

۶. قطب الدین رازی، در شرح شمسیه و شرح مطالع، نگرشی را مطرح کرده که پیش از او سابقه نداشته است. در این نگرش، تصدیق تصور دو طرف قضیه است که «اذعان ادراکی به مطابقت قضیه» را - به عنوان امر متحد‌کننده موضوع و محمول - به همراه دارد. در این نگرش، حکم به معنای «حکم ایجابی و سلبی» و «اذعان نفسانی به مطابقت یا عدم مطابقت» دو امر متقابل نیستند، بلکه دو جنبه یا دو تعبیر از یک واقعیت‌اند. این واقعیت واحد، هویتی ادراکی دارد و از افعال نفس محسوب نمی‌شود؛ نفس پس از تصور موضوع، محمول و نسبت حکمیه، به ادراک مطابقت یا عدم مطابقت این نسبت با واقع نائل می‌شود؛ در اثر این ادراک، محمول بر موضوع - یا تالی بر مقدم - مترتب می‌شود و قضیه تشکیل می‌گردد. بنابراین، تعبیر «ایقاع و انتزاع» یا همان «ایجاب و سلب»، تعبیری دیگر از همین ادراک مطابقت یا عدم مطابقت نسبت است، نه امری دیگر در مقابل آن [۱۱، صص ۶۶-۶۷؛ ۱۰، ص ۸؛ ۶، صص ۷۰-۷۱].

پیش از بازخوانی دیدگاه ملاصدرا درباره تصدیق منطقی بر اساس نظریه اصالت وجود و بررسی نحوه مواجهه او با نگرش‌های شش‌گانه منطق دانان پیشین، لازم است تا دورویکرد متفاوت او در مسأله تصور و تصدیق را تبیین کنیم.

۲. دو رویکرد «ماهوی» و «وجودی» ملاصدرا در مسأله تصور و تصدیق

واکاوی عبارت‌های ملاصدرا در مسأله تصور و تصدیق نشان می‌دهد که او دیدگاه خود را با دو رویکرد متفاوت و در دو سطح مطرح کرده است: یک رویکرد بر اساس مبانی جمهور حکما (رویکرد ماهوی) و رویکرد دیگر بر اساس نظریه اصالت وجود و مطابق با مبانی فلسفی خاص او (رویکرد وجودی). در رویکرد ماهوی، تصور و تصدیق، دو نوع عرضی از جنس کیف نفسانی‌اند که همانند قدرت، اراده، شهوت، غضب، حزن و خوف، عارض نفس می‌شوند و حالتی نفسانی را برای نفس به همراه می‌آورند [۲۲، صص ۳۰۹-۳۱۰]؛ اما در رویکرد وجودی، تصور و تصدیق، دو نحوه وجود ذهنی‌اند که در عین بساطت وجودی، معلومات ماهوی در آنها مندمج و مستهلک شده، در ذهن حاضر می‌شوند [۲۲، ص ۳۱۰]. از جمله ویژگی‌های تصور و تصدیق در رویکرد وجودی، مندرج نشدن آنها در مقولات ماهوی است. این نکته موجب می‌شود تا تصور و تصدیق، به عنوان دو نحوه وجود برای علم، به لحاظ وجودی بودنشان قابل تعریف نباشند:

همان‌طور که گذشت، هر یک از تصور و تصدیق گونه‌ای از وجود (ضرب من الوجود) هستند و وجود، هیچ‌یک از مقولات ده‌گانه نیست؛ زیرا این مقولات، جنس‌های عالی برای ماهیاتی هستند که جنس و فصل دارند؛ در حالی که وجود، نه جنس دارد و نه فصل؛ [در نتیجه] حد و رسم نیز ندارد ... [۲۲، ص ۳۱۵].

این نکته، رویکرد وجودی صدرالمتهلین را با این پرسش مواجه می‌سازد که تصور و تصدیق به عنوان دو امر وجودی و غیر ماهوی، صرفاً با علم حضوری و شهود قابل درک‌اند و امکان علم حصولی به حقیقت آنها فراهم نیست؛ در این صورت، چگونه در علم منطقی می‌توان به نحو حصولی از آنها بحث کرد و از این مباحث در سایر مسائل منطقی نیز بهره جست؟ در پاسخ به این سؤال باید گفت که بر اساس تفسیر برگزیده از نظریه اصالت وجود^۱ ملاصدرا، ماهیت به عنوان ویژگی وجود، در واقعیت خارجی به صورت یک امر لامتحصل حاضر است - همان‌طور که جنس به عنوان یک امر لامتحصل در فصل مندمج و مستهلک است - و چیستی وجود را بیان می‌کند.^۲ حیثیت ماهوی - برخلاف حیثیت

۱. نگارنده دیدگاه برگزیده را در مقاله‌ای با عنوان «نحوه موجودیت ماهیت در فلسفه صدرالمتهلین» که در مجله حکمت صدرایی (پاییز و زمستان ۹۳) به چاپ رسیده، بیان کرده است.

۲. «قد دربت أن نسبة الوجود إلى الماهية... اتحادية لاتعلقية والاتحاد لا يتصور بين شيئين متحصلي بل إنما يتصور بين متحصل و لامتحصل كما بين الجنس و الفصل بما هما جنس و فصل...» [۲۰، ج ۱، ص ۱۰۰].

تشخص و خارجیت وجود - از این ویژگی برخوردار است که می‌تواند توسط عقل ادراک شده، در قالب علم حصولی به ذهن وارد شود. در این صورت ادراک ماهیت، نوعی ادراک وجود به حساب می‌آید، لکن ادراک «من‌وجه» ای که از دریچه ماهیت صورت می‌گیرد [۲۴، ص ۲۰۶].

موجودیت ماهیت به این نحو نیست که وجود [به عنوان یک محمول] صفت آن باشد، بلکه به این نحو است که [ماهیت فانی در وجود] توسط عقل ادراک می‌شود و با وجود متحد می‌گردد. بنابراین همان‌طور که بارها بیان شده است، آن‌چه که مورد شهود قرار می‌گیرد وجود است و آن‌چه که فهم می‌شود ماهیت است [۲۰، ج ۱، ص ۳۴۸؛ ۲۱، ص ۳۰].

این ادراک «من‌وجه»، با ادراک وجود از حیثیت خارجیت و تشخص آن متفاوت است؛ چرا که این حیثیت‌ها تنها باید از طریق علم حضوری مشاهده شوند. ادراک «من‌وجه» از دریچه ماهیت، صرفاً تعین و چستی وجود را نشان می‌دهد. با توجه به همین نکته است که صدرالمتألهین به صراحت دو حیثیت تصور و تصدیق را از یکدیگر منفک می‌کند: حیثیت وجود آنها و حیثیت ماهیت آنها. حیثیت وجود آنها قابل شناخت حصولی و بحث منطقی نیست؛ اما حیثیت ماهوی آنها که قابل حصول در قالب فهم است، این قابلیت را دارد تا موضوع مباحث منطقی قرار گیرد:

اگر در جستجوی حقیقتی، [حق چنین است که] آن دو [یعنی تصور و تصدیق] دو نحوه وجود ذهنی هستند که معلومات [یعنی ماهیات] به وسیله آنها در ذهن موجود می‌شوند؛ اما مفهوم [و ماهیت آنها] از قبیل معلومات (یعنی امور قابل درک) و معقولات ثانیه هستند که منطق دانان در صناعت خود درباره آنها بحث می‌کنند، نه این‌که از قبیل علوم (امر وجودی و نحوه وجود ذهنی) باشند؛ چرا که در این صورت (یعنی در حیثیت وجود) تعریف آنها ممکن نخواهد بود [۲۲، ص ۳۱۰].

مفهوم تصور و تصدیق [یعنی حیثیتی از تصور و تصدیق که قابل فهم است] در زمره معلومات قرار دارند که اموری [ماهوی و] کلی‌اند؛ نه در زمره علوم که از گونه‌های وجودند. از همین حیثیت است که می‌توان آن دو (تصور و تصدیق) را به طریقه حد یا رسم تعریف کرد [۲۲، ص ۳۱۵].

بنابراین در رویکرد وجودی، حیثیت ماهوی تصور و تصدیق حذف نمی‌شود، بلکه به

عنوان یک حیثیت لامتحصل و مندمج در وجود تصور و تصدیق، زمینه علم حصولی به تصور و تصدیق و بحث‌های منطقی درباره آنها را فراهم می‌کند. به عبارت دیگر، حیثیت ماهوی تصور و تصدیق، همان‌طور که در رویکرد ماهوی و مباحث منطق‌دانان پیش از ملاصدرا مطرح بوده است، در رویکرد وجودی ملاصدرا نیز مطرح است. با توجه به این نکته می‌توان گفت حیثیت ماهوی تصور و تصدیق، نقطه تلاقی و مواجهه بحث‌های ملاصدرا با مباحث منطق‌دانان پیشین است. این نقطه تلاقی و اشتراک سبب شده است تا صدرالمتألهین در بیشتر موارد، دیدگاه خود درباره تصور و تصدیق را با همان مبانی، اصطلاحات و اسلوب منطق‌دانان پیشین بیان کند، به طوری که بر اساس مبانی منطق‌دانان پیشین نیز قابل پذیرش است؛ هرچند در مواردی چاره‌ای جز این نداشته تا مطالب را منحصراً در رویکرد وجودی و بر اساس دیدگاه ویژه خود در مسأله اصالت وجود مطرح نماید.

۳. نگاه انتقادی ملاصدرا به دیدگاه منطق‌دانان پیشین درباره تصدیق

ملاصدرا در طلیعه رساله تصور و تصدیق، مقدمه‌ای را درباره تقسیم علم به تصور و تصدیق و شرایط آن بیان می‌کند که تکیه‌گاه او در نقد دیدگاه منطق‌دانان پیشین است: تقسیم عبارت است از ضمیمه کردن قیدهایی مختلف به امر واحد مبهم (مقسم) تا با انضمام هر قید، قسمی جدید پدید آید. از جمله شروط تقسیم، این است که مقسم باید شیئی واحد باشد؛ مثلاً هنگامی که می‌گوییم: «کلمه یا اسم است، یا فعل است و یا حرف» مقصود از کلمه، کلمه واحد است نه کلمات متعدد؛ در غیر این صورت، تقسیم همه اقسام را دربر نخواهد گرفت و مواردی نظیر مجموع اسم و فعل یا مجموع اسم و حرف، خواهند توانست به عنوان اقسام دیگر به تقسیم ضمیمه شوند. در مواردی که این وحدت، وحدت طبیعی باشد، لازم است تا یکی از دو جزء تقسیم (مقسم) معنای جنسی، و جزء دیگر، فصل باشد. بنابراین تقسیم علم - به عنوان یک کیف نفسانی - به تصور و تصدیق، تقسیم معنای جنسی علم به دو نوع بسیط است [۲۲، صص ۳۰۹-۳۱۰].

صدرالمتألهین با استفاده از مقدمه فوق، پنج نگرش از نگرش‌های شش‌گانه منطق‌دانان پیشین را نقد می‌کند و در نهایت یکی را به عنوان نظریه صحیح برمی‌گزیند. دیدگاه فخر رازی (نگرش چهارم از نگرش‌های شش‌گانه)، نخستین دیدگاهی است که صدرالمتألهین آن را نقد کرده است؛ رازی تصدیق را امری مرکب دانسته است در حالی که با توجه به مقدمه فوق، چه بر مبنای جمهور منطق‌دانان چه بر مبنای اصالت وجودی

صدرالمتألهین، تصدیق امری بسیط است:

بنا بر هر دو وجه [یعنی رویکرد وجودی و ماهوی]، تصور و تصدیق امری بسیط‌اند: اما وجه نخست از این‌رو است که تصور و تصدیق دو نحوه وجودند و هر وجودی نیز بسیط است ... اما وجه دوم از آن‌رو است که تصور و تصدیق دو نوع از مفهوم (ماهیت) علم‌اند؛ [و چون بنا بر این وجه، علم عرض و امر بسیط است]، تصور و تصدیق [نیز] دو نوع بسیط هستند که در معنای جنسی [علم] مندرج‌اند، همانند اندراج سیاهی و سفیدی در [ماهیت عرضی و بسیط] رنگ [۲۲، ص ۳۱۰].

دیدگاه دیگری که با توجه به مقدمه پیش‌گفته، مورد انتقاد صدرالمتألهین قرار گرفته، دیدگاهی است که تصدیق را یک فعل نفسانی (حکم ایجابی یا سلبی) می‌داند (نگرش پنجم از نگرش‌های شش‌گانه)؛ چرا که بر اساس این نگرش، تصدیق حیثیت ادراکی ندارد و در مقسم علم مندرج نمی‌شود.

ملاصدرا با عنایت به مقدمه مذکور، نگرش‌های اول، سوم و ششم از نگرش‌های شش‌گانه را نیز نقد می‌کند. نگرش نخست، تصدیق را تصور دو طرف قضیه می‌داند که حکم ایجابی یا سلبی را به همراه دارد؛ در نگرش سوم، تصدیق تصور قضیه است که اذعان به مطابقت با واقع را - به عنوان یک امر غیر ادراکی - به همراه دارد؛ در نگرش ششم نیز تصدیق، تصور دو طرف قضیه است که «اذعان ادراکی به مطابقت قضیه» را - به عنوان امر متحد‌کننده موضوع و محمول - به همراه دارد. همان‌طور که در تبیین مقدمه صدرا بیان شد، مقسم در تقسیم علم به تصور و تصدیق، معنای جنسی علم است و هر یک از دو قسم تصور و تصدیق، نوع بسیط آن محسوب می‌شوند. در انواع بسیط، جنس و فصل از تحلیل واقعیت واحد به دست می‌آیند؛ یعنی عقل از واقعیت واحد، یک معنای جنسی مشترک و یک ویژگی فصلی مختص را انتزاع می‌کند. این ویژگی موجب می‌شود تا معیت جنس (معنای جنسی تصور) و فصل (حکم ایجابی و سلبی یا اذعان نفسانی) در تعریف تصور و تصدیق، همراهی و معیت تحلیلی باشد نه معیت خارجی؛ در حالی که در سه نگرش یاد شده، جنس و فصل با یکدیگر معیت خارجی دارند؛ همراهی تصور دو طرف قضیه با «حکم ایجابی یا سلبی» (در نگرش نخست) و «اذعان ادراکی به مطابقت» (در نگرش ششم) و نیز معیت قضیه - که یک معنای تصویری است - با اذعان به مطابقت (در نگرش سوم) معیت و همراهی دو موجودی است که در موطن نفس انسانی به یکدیگر

ضمیمه می‌شوند و با صرف نظر از تحلیل ذهن، با یکدیگر تغایر خارجی دارند:

این گفته محققین که «علم یا تصور صرف است و یا تصویری که حکم را به همراه دارد» به این معنا نیست که هر یک از دو امری که با یکدیگر همراه هستند، وجودی مغایر با وجود امر دیگر داشته باشد ... از آنجا که آنها (منطق دانان پیشین) بر این عقیده بودند که تصدیق بدون تحقق صورهای سه‌گانه محقق نمی‌شود، توهم کردند که مقصود از تصویری که در ماهیت تصدیق معتبر است، همان صورهایی است که مباین با حکم [یا اذعان] است؛ در حالی که این معیت، صرفاً در تحلیل ذهن میان جنس و فصل تصدیق است ... بنابراین آن دو به وجود واحد موجودند، پس وجود یکی است و معنا دو تا [۲۲، ص ۳۱۲].

۴. حقیقت تصدیق از دیدگاه ملاصدرا

با توجه به نقد ملاصدرا به پنج نگرش از نگرش‌های شش‌گانه منطق دانان پیشین، می‌توان دریافت که دیدگاه او درباره حقیقت تصدیق، همان دیدگاه فارابی (نگرش دوم) است. در این دیدگاه، تصدیق اعتقاد به مطابقت قضیه با واقع است. ملاصدرا می‌کوشد تا با تکیه بر نکته محوری نقد دیدگاه منطق دانان پیشین - یعنی بساطت و معیت تحلیلی جنس و فصل - دیدگاه برگزیده خود را تبیین کند.

۴-۱. تعریف ملاصدرا از تصدیق منطقی

در تعریف برگزیده ملاصدرا، «اذعان به مطابقت قضیه با واقع» - که از آن به «حکم» نیز تعبیر شده است - جزء فصلی «تصدیق» است. از طرف دیگر تصدیق از اقسام علم است و معنای جنسی «تصور» باید به نحوی در آن گنجانده شود که با بساطت تصدیق سازگار باشد. این مطلوب از این طریق حاصل می‌شود که «اذعان نفسانی» خود یک هویت ادراکی باشد؛ در این صورت، تصدیق یک موجود نفسانی خواهد بود که از ورای خود حکایت می‌کند و در ذهن به دو حیثیت صورت ذهنی و اذعان نفسانی (حکم)، قابل تحلیل خواهد بود:

حق این است که مفهوم تصور (معنای جنسی تصور) از حیث جعل و وجود عین تصدیق است و از حیث ماهیت، داخل در «تعریف حدی» تصدیق است، همانند داخل بودن جنس در ماهیت نوع بسیط [۲۲، ص ۳۱۰].

بنابراین در تعریف حدی تصدیق می‌توان چنین گفت که: «تصدیق، تصویری است که در مقام تحقق و وجود، عین اذعان نفسانی است و در مقام تحلیل ذهنی مستلزم^۱ آن اذعان»:

تصدیق در [مقام] وجود، همان حکم یعنی «ادراک اذعانی» است که از جنس «ادراک» و فصل «حکم بودن» ترکیب شده است... [۲۲، ص ۳۲۴].

حق این است که در تقسیم علم گفته شود: حصول صورت شیء در عقل - که همان علم است - یا تصویری است که [در مقام وجود] عین حکم (اذعان نفسانی)^۲ است و یا تصویری است که چنین نیست. همچنین می‌توان گفت [صورت ذهنی] یا تصویری است که [در مقام تحلیل ذهنی] مستلزم حکم (اذعانی نفسانی) است و یا تصویری است که چنین نیست. تصور دوم «تصدیق» نامیده می‌شود و [تصور] نخست نامی جز «تصور» ندارد... این معیت و همراهی در تحلیل ذهنی بین جنس و فصل شیء است، همان‌طور که [در تعریف انسان] گفته می‌شود: «انسان همان حیوان همراه با ناطق» است... مراد از معیت حیوان و ناطق [در این تعریف] این است که ذهن هنگام تحلیل انسان و ملاحظه «حد» آن، دو معنا را اعتبار می‌کند که یکی از آن دو مبهم، و دیگری معین و محصل معنای مبهم است؛ [اما] هر دو [معنا] به وجود واحد موجودند... همین‌طور هم جمله «تصدیق، تصور همراه با حکم (اذعان) است» به معنای «تصویری است که عین حکم (اذعان) است» [۲۲، ص ۳۱۲].

ملاصدرا علاوه بر تعریف حدی فوق، «رسم» تصدیق را نیز بیان کرده است. در این تعریف، تصدیق عبارت است از «مجموعه ادراک و حکم (ایقاع و انتزاع)» یا به تعبیر روشن‌تر، «تصویری که مستلزم^۳ حکم (به معنای ایقاع و انتزاع) است». در این تعریف، مقصود از تصور، همان معنای جنسی تصور - یعنی حیثیت ادراکی اذعان نفسانی - است و مقصود از حکم، «حکم ایجابی یا سلبی» است که فعلی از افعال نفس و فاقد حیثیت

۱. مقصود از «استلزام» در این عبارت، «استلزام تحلیلی» است، نه «استلزام خارجی».

۲. صدرالمتألهین در عبارت قبل، واژه «حکم» در تعریف حدی تصدیق را به اذعان نفسانی تفسیر کرده است؛ از این‌رو، در ترجمه عبارت ملاصدرا، در توضیح واژه «حکم»، از واژه «اذعان نفسانی» استفاده شده است.

۳. در ادامه روشن خواهد شد که مقصود از «استلزام» در عبارت مورد نظر، «استلزام خارجی» است، نه «استلزام تحلیلی».

ادراکی است. این فعل نفسانی از عوارض و لوازم ادراک تصدیقی است که با اذعان نفسانی تغایر خارجی دارد. این لازم خارجی، فصل حقیقی تصدیق نیست، اما می‌توان به‌وسیله آن به فصل حقیقی اشاره کرد:

می‌توان چنین اختیار کرد که تصدیق، ادراک و حکم [به معنای ایقاع و انتزاع] است ... در [این تعریف] حکم، به منزله فصل است؛ چرا که گاهی از لوازم شیء، به فصل آن تعبیر می‌شود؛ مانند «حساس» و «ناطق» که هر دو از امر انفعالی هستند، اما گاهی از آنها به عنوان فصل جوهر تعبیر می‌شود، در حالی که فصل جوهر، باید جوهر باشد ... در اینجا [یعنی تعریف تصدیق از طریق رسم] نیز از فصل علم، به حکم یعنی ایقاع و انتزاع تعبیر شده است که از لوازم علم تصدیقی هستند ... بنابراین صحیح است تا این لازم را عنوان برای امر بسیطی قرار داد که فصل حقیقی تصدیق است ... [۲۲، ص ۳۲۴].

۲-۴. «هویت ادراکی» اذعان نفسانی در نگرش ملاصدرا

دیدگاه صدرالمتألهین درباره حقیقت تصدیق، در صورتی می‌تواند مقبول باشد که بتواند حیثیت ادراکی «اذعان نفسانی» را تبیین کند؛ تنها در این صورت است که تصدیق به عنوان یک نوع بسیط از ادراک، قابل تحلیل به دو حیثیت ادراک (جنس) و اذعان نفسانی (فصل) است. بنابراین، تبیین دیدگاه صدرالمتألهین درباره حقیقت تصدیق در گرو پاسخ به این پرسش است که او چگونه می‌تواند هویت ادراکی اذعان نفسانی را تبیین کند.

پیش از صدرالمتألهین، قطب الدین رازی در صدد تبیین هویت ادراکی اذعان نفسانی برآمده است. در بند (۱) بیان شد که او در شرح رساله شمسیه و شرح مطالع، حکم ایجابی یا سلبی و اذعان نفسانی را واقعیتی واحد دانسته است. از نظر او این واقعیت واحد، فعل نفس نیست؛ بلکه صورت ادراکی و از مقوله کیف است. در عین حال، همو در رساله تصور و تصدیق خلاف این مطلب را مشی کرده و حکم ایجابی یا سلبی را فعلی از افعال نفس دانسته است که واقعیتی مجزا از اذعان نفسانی دارد:

از جمله اموری که دلالت می‌کند بر این که تصدیق همان حکم [ایجابی یا سلبی] نیست [بلکه] عین اذعان [نفسانی] است، این [استدلال] است: هنگامی که مثلاً می‌گوییم «عالم حادث است» و «کل بزرگ‌تر از جزء است»، شکی در این نیست که انتساب و ایقاع نسبت (حکم ایجابی) در هر یک از این دو قضیه وجود

دارد. حصول این انتساب محتاج به کسب نیست؛ زیرا انتساب و حکم فعل نفس است و فعل نفس با مشیت نفس محقق می‌شود ... [در حالی که] تصدیق [قضیه] اول کسبی و [تصدیق قضیه] دوم بدیهی است و انتساب نیز کسبی نیست. پس [این مطلب] روشن شد که تصدیق امری غیر از انتساب است ... [۹، صص ۱۱۵-۱۱۶].

در این عبارت، قطب الدین رازی حکم ایجابی یا سلبی را فعلی از افعال نفس و دارای هویتی غیرادراکی دانسته و در نقطه مقابل، اذعان نفسانی را واقعیتی مغایر و دارای حیثیت ادراکی دانسته است. علاوه بر این، او استدلالی متقن بر این مدعا اقامه کرده که لازمه آن نفی دیدگاه مطرح شده در آثار دیگر او است (یعنی این دیدگاه که «حکم ایجابی و سلبی» و «اذعان نفسانی به مطابقت یا عدم مطابقت» دو جنبه یا دو تعبیر از یک واقعیت‌اند)؛ از این رو، می‌توان چنین گفت که سخن او در رساله تصور و تصدیق بر سخن دیگر او در شرح رساله شمسیه و شرح مطالع ترجیح دارد.

صدرالمتألهین دیدگاه قطب الدین رازی در شرح رساله شمسیه و شرح مطالع را نمی‌پذیرد [نک: ۲۲، صص ۳۲۴-۳۲۵] و در موارد متعدد بیان کرده است که ایقاع و انتزاع از افعال نفس [۲۲، ص ۳۱۳؛ ۱۵، ص ۵۳، تعلیقه ملاصدرا] و مغایر با اذعان نفسانی‌اند [۲۲، ص ۳۲۴]. او بر این باور است که اذعان نفسانی نوعی صورت ذهنی و دارای هویت ادراکی است؛ زیرا همان‌طور که بیان شد، تبیین او از حقیقت تصدیق و ترسیم معیت تحلیلی میان جنس و فصل آن، بدون پذیرفتن هویت ادراکی اذعان نفسانی، قابل تصور نیست. علاوه بر این، برخی عبارت‌های ملاصدرا - که ذکرشان خواهد آمد - باور او به هویت ادراکی اذعان را نشان می‌دهد. اما او چگونه هویت ادراکی نفس را تبیین کرده است؟ کاوش در عبارت‌های صدرالمتألهین نشان می‌دهد که او کمتر به تبیین این امر مهم همت گماشته است، اما نمی‌توان گفت که به طور کلی از آن غافل بوده است؛ از این رو، برای پاسخ به این پرسش، در کنار توجه به عبارت‌های مختصری که در دسترس‌اند و در این زمینه می‌توان از آنها استفاده کرد، باید از مبانی و دیدگاه‌های مرتبط او استفاده کرد و تا حد امکان، تبیین او را تکمیل نمود. برای دستیابی به تبیین ملاصدرا از هویت ادراکی اذعان نفسانی، باید به نکات زیر توجه داشت:

۱. صدرالمتألهین اذعان نفسانی را فعلی از افعال نفس می‌داند:

اگر گفته شود اذعان و حکم، نوعی از تأثیر هستند - اما نه از مقوله فعل

تجددی که مقابل [مقوله] انفعال است - [چنین سخنی] از [طریق] صواب دور نیست [۲۲، ص ۳۲۵].

اذعان و حکم و اقرار، فعل نفس است [۲۲، ص ۳۱۳].

۲. در عین حال او اذعان نفسانی را صورت ذهنی نیز دانسته است:

حق این است که اثری که در ذهن حاصل می‌شود یا تصور ماهیت‌های اشیاء و مفهوم‌های آنها است و یا این صورت [ذهنی] است که «[قضیه] الف ب است مطابق با واقع است»؛ چه [این صورت] در واقع مطابق باشد و یا مطابق نباشد. اولی همان تصور است و دومی همان تصدیق و اذعان ... [۲۲، ص ۳۳۰].

۳. در برخی موارد نیز صدرالمتألهین فعل نفس بودن و صورت ذهنی بودن اذعان را با یکدیگر جمع کرده و از اذعان نفسانی به «ادراک اذعانی» تعبیر کرده است:

تصدیق در [مقام] وجود، همان «حکم» یعنی «ادراک اذعانی» است ... و این [ادراک اذعانی] غیر از حکمی است که فعلی از افعال نفس است [یعنی غیر از حکم ایجابی و سلبی است] [۲۲، ص ۳۲۴].

به کارگیری دو تعبیر «حکم» و «ادراک اذعانی» در مورد اذعان نفس، نشان می‌دهد که در نظر او «اذعان به مطابقت یا عدم مطابقت قضیه با واقع» در عین حال که فعل نفس است، یک هویت ادراکی نیز هست.

۴. در عبارتی که در نکته قبل نقل شد، صدرالمتألهین اذعان ادراکی را - که خود فعل نفس است - غیر از حکم ایجابی و سلبی - که فعلی دیگر از افعال نفس است - دانسته است؛ بنابراین در فرآیند تصدیق، با دو فعل نفس مواجه هستیم، یکی اذعان نفس و دیگری حکم ایجابی یا سلبی که اذعان به آن تعلق می‌گیرد.

۵. حکما و منطق دانان پیش از صدرالمتألهین در این مطلب با یکدیگر هم‌داستان‌اند که فعل نفس، نمی‌تواند صورت ادراکی باشد و از ورای خود حکایت کند. در واقع یکی از مهم‌ترین عوامل اختلاف پیشینیان در تبیین حقیقت تصدیق و خارج بودن اذعان نفسانی از مقسم علم، همین نکته بوده است. بنابراین «جمع شدن دو حیثیت صورت ادراکی بودن و فعل نفس بودن» در اذعان نفسانی، مهم‌ترین رکن نظریه ملاصدرا است که باید تبیین شود. با توجه به عبارت‌ها و مبانی فلسفی ملاصدرا، می‌توان به دو تبیین مختلف از این رکن مهم دست یافت.

الف) تبیین نخست از حیثیت ادراکی اذعان نفسانی

تبیین نخست به صدرالمتألهین اختصاص ندارد و مطلبی است که به صورت‌های مختلف در عبارت‌های منطق‌دانان پیشین^۱ نیز بیان شده است. در این تبیین، برای اذعان نفسانی - و بلکه هر امر دیگری که در صحنه نفس موجود شود - دو حیثیت در نظر گرفته می‌شود: حیثیت نخست، حیثیت «موجودیت و حصول شیء برای نفس یا عقل» است و حیثیت دیگر حیثیت ویژگی حکم و اذعان بودن. حکم و اذعان نفسانی به لحاظ حیثیت نخست، تصور است و به عنوان جنس تصدیق، جنبه ادراکی اذعان نفسانی را نشان می‌دهد؛ اما به لحاظ حیثیت دوم، فعل نفس است و فصل تصدیق به حساب می‌آید:

حکم نیز به اعتبار مطلق حصولش در عقل، از تصورات است، و به اعتبار این نحوه خاص از حصول تصدیق است [۲۲، ص ۳۱۳].

به نظر می‌رسد که چنین تبیینی از هویت ادراکی اذعان، صحیح نیست؛ زیرا در این تبیین، بین «وجود فی الذهن» - که یکی از مصادیق وجود خارجی است - با «وجود ذهنی» - که تبیین‌کننده حیثیت ادراکی شیء است - خلط شده است. وجود ذهنی وجودی حکایت‌گر و بی‌اثر است در حالی که وجود فی الذهن وجودی خارجی و دارای اثر است که در نفس انسان پدید می‌آید. ملاصدرا «وجود ذهنی» و «وجود فی الذهن» را یکدیگر تفکیک کرده، در تبیین فرق آن دو می‌نویسد:

... بین موجود ذهنی و موجود فی الذهن اشتباه رخ داده است. این چنین نیست که هر آن چه در ذهن موجود شود، وجود آن ذهنی باشد؛ چرا که قدرت و شجاعت که در شخص قادر و شجاع موجود می‌شود، از صفات نفس آنها هستند و نفس نیز ذهن است و صفت ذهن در ذهن موجود است؛ چنین وجودی ذهنی - در مقابل وجود متأصل - نیست اگرچه در ذهن موجود است. بنابراین قدرت شخص قادر و شجاعت شخص شجاع، با وجود اصیل در ذهن موجودند [۲۰، ج ۴، ص ۲۵۱].

با توجه به این مطلب، در تبیین ذکر شده برای هویت ادراکی اذعان، حیثیت «حصول اذعان نفسانی برای نفس» یک حیثیت خارجی است که نفس را به صفتی نفسانی متصف می‌کند، نه یک حیثیت ذهنی تا تبیین‌گر هویت ادراکی اذعان نفسانی باشد؛

بنابراین چنین تبیینی نمی‌توان قابل پذیرش باشد.

ب) تبیین دوم از حیثیت ادراکی اذعان نفسانی

با استفاده از مبانی و اصول فلسفه اصالت وجودی ملاصدرا و دیدگاه او در مسأله اتحاد عالم و معلوم، می‌توان تبیین دیگری از هویت ادراکی اذعان نفسانی ارائه کرد. در نگاه جمهور حکما، نفس در مقام ذات، فاقد ادراک است و از طریق صورت‌هایی که در نتیجه فرایند تجرید در نفس حلول می‌کنند، به صفت «عالمیت» متصف می‌شود؛ بر این اساس، نفسی که در مقام ذات فاقد ادراک است، نمی‌تواند صورت ادراکی را ایجاد کند و فعل جوانحی او در حیطه نفس، فاقد ویژگی حکایت‌گری است. جمهور منطق‌دانان پیش از صدرالمتألهین با در نظر گرفتن این نکته، حکم ایجابی یا سلبی و نیز اذعان نفسانی به عنوان فعل نفس را از مصادیق علم حصولی (مقسم تصور و تصدیق) قرار نداده‌اند. صدرالمتألهین نگرش ارائه شده توسط جمهور حکما و منطق‌دانان را نمی‌پذیرد^۱ و با استفاده از سه مبنای اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری نفس، نظریه اتحاد علم، عالم و معلوم را ارائه می‌کند.^۲ بر طبق این نظریه، نفس برای اتصاف به وصف «عالمیت»، در اثر حرکت جوهری، ارتقاء وجودی پیدا می‌کند و ماده صورت‌های علمی قرار می‌گیرد، به طوری که در نهایت در مقام ذات، صور علمی را - به نحو وحدت و بساطت - دارا خواهد بود.^۳ نفس می‌تواند صورت‌های علمی حاضر در مقام ذات را در مراتب

۱. «إنهم زعموا أن الجوهر المنفعل العقلي من الإنسان الذي كان عقلا و معقولا بالقوة مما يصادف الصور العقلية و يدركها إدراكا عقليا فتقول تلك القوة الانفعالية بما ذا أدركت الصورة العقلية أدركها بذاتها المعرفة عن الصور العقلية فليت شعري كيف يدرك ذات عارية جاهلة غير مستنيرة بنور عقلي صورة عقلية نيرة في ذاتها معقولة صرفة فإن أدركها بذاتها فالذات العارية الجاهلة العامية العمياء كيف تدرك صورة علمية و العين العمياء كيف تبصر و ترى (وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ)» [ج ۲۰، ص ۳، صص ۳۱۷-۳۱۸].

۲. «الذي يجب أن يعلم أولا قبل الخوض في دفع ما ذكره الشيخ في نفي الاتحاد بين الأمرين عاما و بين العاقل و المعقول خاصا أمران. أحدهما أن الوجود في كل شيء هو الأصل في الموجودية و هو مبدأ شخصيته و منشأ ماهيته و أن الوجود مما يشتد و يضعف و يكمل و ينقص و الشخص هو هو؛ ألا ترى أن الإنسان من مبدأ كونه جنينا بل نطفة إلى غاية كونه عاقلا و معقولا جرت عليه الأطوار و تبدلت عليه النشآت مع بقاء نحو وجوده و شخصيته» [ج ۲۰، ص ۳، صص ۳۲۴].

۳. «ليس وجود الصور الإدراكية عقلية كانت أو حسية للجوهر المدرك كحصول الدار و الأموال و الأولاد لصاحب الدار و المال و الولد ... نعم حصول الصورة الجسمانية الطبيعية للمادة التي يستكمل بها و

پایین‌تر متجلی کرده، به عنوان فعل نفسانی ایجاد کند [۲۰، ج ۱، ص ۲۸۷؛ ۲۳، ص ۲۲۱]؛ در این شرایط، صورت‌های انشاء شده - از جمله «ادراک اذعانی» - در عین حال که فعل نفس هستند، می‌توانند از واقعیت خارجی حکایت کنند. بدین ترتیب، جمع شدن دو حیثیت «صورت ادراکی بودن» و «فعل نفس بودن» در اذعان نفسانی - که مهم‌ترین رکن نظریه ملاصدرا است - تبیین می‌شود. از آن‌چه بیان شد می‌توان دریافت که قرار گرفتن تصدیق به عنوان یکی از اقسام بسیط ادراک، مبتنی بر تبیین هویت ادراکی حکم و اذعان نفسانی است و چنین چیزی صرفاً با رویکرد وجودی صدرالمآلهین به پشتوانه نظریه‌های اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری و اتحاد علم، عالم و معلوم قابل تبیین است.

نتیجه‌گیری

بازخوانی دیدگاه ملاصدرا در تبیین حقیقت تصدیق نشان داد که او که او دیدگاه خود را با دو رویکرد متفاوت و در دو سطح مطرح کرده است: رویکرد ماهوی و رویکرد وجودی. در رویکرد وجودی، حیثیت ماهوی تصور و تصدیق حذف نشده است، بلکه به عنوان یک حیثیت لامتحصل و مندمج در وجود تصور و تصدیق، زمینه علم حصولی و بحث‌های منطقی درباره تصور و تصدیق را فراهم کرده است. این امر موجب شده تا حیثیت ماهوی در مباحث ملاصدرا همچنان مشاهده شود و در موارد قابل توجهی، دیدگاه صدرا با همان مبانی، اصطلاحات و اسلوب منطق‌دانان پیشین بیان گردد. همچنین این نکته روشن گشت که دیدگاه ملاصدرا درباره حقیقت تصدیق منطقی، همان دیدگاه فارابی است. اگرچه صدرالمآلهین تا حد زیادی توانسته دیدگاه فارابی را به عنوان دیدگاه قابل پذیرش تبیین کند، اما از تبیین مهم‌ترین رکن دیدگاه مذکور («هویت ادراکی» اذعان نفسانی)

بصیر ذاتا متحصلة أخرى يشبه هذا الحصول الإدراكي فكما ليست المادة شيئا من الأشياء المعينة بالفعل إلا بالصور و ليس لحوق الصور بها لحوق موجود بموجود بالانتقال من أحد الجانبين إلى الآخر بل بأن يتحول المادة من مرتبة النقص في نفسها إلى مرتبة الكمال، فكذلك حال النفس في سيورتها عقلا بالفعل بعد كونها عقلا بالقوة و ليس لحوق الصورة العقلية بها عند ما كانت قوة خيالية بالفعل عقلا بالقوة كلحوق موجود مباين لموجود مباين كوجود الفرس لنا أو كلحوق عرض لمعرض جوهری مستغني القوام في وجوده عن ذلك العرض؛ إذ ليس الحاصل في تلك الحصولات إلا وجود إضافات لا يستكمل بها شيء و حصول الصورة الإدراكية للجوهر الدراك أقوى في التحصيل و التكميل له من الصور الطبيعية في تحصيل المادة و تنوعها» [۲۰، ج ۳، صص ۳۱۹-۳۲۱].

بازمانده است. در نهایت مقاله حاضر با استفاده از مبانی و اصول فلسفه اصالت وجودی ملاصدرا و دیدگاه او در مسأله اتحاد عالم و معلوم، تبیین خردپسندی از «هویت ادراکی اذعان نفس» ارائه کرد که در آن، اذعان هم می‌تواند فعل نفس باشد و هم از ورای خود حکایت کند. این تبیین صرفاً در رویکرد وجودی صدرالمتألهین قابل ارائه است و منطبق-دانان پیشین، امکان استفاده از این تبیین را ندارند.

منابع

- [۱] ابن سینا (۱۳۸۱). الإشارات و التنبیها، تحقیق مجتبی زارعی، قم، انتشارات بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
- [۲] _____ (۱۴۰۴). الشفاء (المنطق)، به تحقیق سعید زاید، قم، مکتبه آیه الله المرعشی، قم.
- [۳] _____ (۱۳۶۴). منطق المشرقیین و القصيدة المزدوجة في المنطق، قم، منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
- [۴] ابن کمونه، سعد بن منصور (۱۳۸۷). شرح التلویحات اللوحیة و العرشیة، تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران، مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
- [۵] ارسطو (۱۹۸۰). منطق ارسطو، تحقیق و مقدمه عبدالرحمن بدوی، بیروت، دارالقلم.
- [۶] جرجانی، علی بن محمد، (۱۴۲۷). شروح الشمسیة (حاشیه میرسید شریف)، قم، انتشارات مدین.
- [۷] رازی، فخرالدین (۱۳۷۳) شرح عیون الحکمة، تحقیق احمد الحجازی احمد السقا، تهران، مؤسسه الصادق 7.
- [۸] _____ (۱۳۸۱). منطق الملخص، تقدیم، تحقیق و تعلیق احد فرامرز قراملکی و آدینه اصغری نژاد، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق 7.
- [۹] رازی، قطب الدین (۲۰۰۴). رسالتان فی التصور و التصدیق (الرسالة المعمولة فی التصور و التصدیق)، تحقیق مهدی شریعتی، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- [۱۰] _____ (بی تا). شرح المطالع فی المنطق، قم، انتشارات کتبی نجفی.
- [۱۱] _____ (۱۴۲۷). شروح الشمسیة (تحریر القواعد المنطقیة)، قم، انتشارات مدین.
- [۱۲] سهروردی، شهاب الدین (۱۳۸۵). المشارع و المطارحات، تصحیح مقصود محمدی و اشرف عالی پور، تهران، انتشارات حق یاوران.
- [۱۳] شهرزوری، محمد بن محمود (۱۳۸۳). الشجرة الإلهیة، جلد اول، تصحیح نجفقلی حبیبی، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- [۱۴] شیرازی، قطب الدین (۱۳۶۹). درة التاج، به کوشش و تصحیح محمد مشکوة، انتشارات حکمت.
- [۱۵] _____ (۱۳۸۸). شرح حکمة الإشراف ج ۱، به انضمام تعلیقات صدرالمتألهین، تحقیق سید محمد موسوی، تهران، انتشارات حکمت.
- [۱۶] طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۳۶۷). اساس الإقتباس، تصحیح مدرس رضوی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

- [۱۷] _____ (۱۳۷۵). شرح الإشارات والتنبيهات مع المحاکمات، قم، نشر البلاغة.
- [۱۸] _____ (۱۴۰۵). تلخیص المحصل (به ضمیمه رساله افعال العباد بین الجبر و التفویض)، بیروت، دار الاضواء.
- [۱۹] فارابی، محمد بن محمد (۱۴۰۸). المنطقیات للفارابی، تحقیق و مقدمه محمد تقی دانش پزوه، قم، منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
- [۲۰] ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- [۲۱] _____ (۱۳۶۱). ایقاظ النائمین، با مقدمه و تصحیح دکتر محسن مؤیدی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی - انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- [۲۲] _____ (۱۳۶۳). رساله التصور و التصدیق (چاپ شده در ادامه کتاب الجوهر النضید)، اشراف: محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار.
- [۲۳] _____ (۱۳۷۸). سه رساله فلسفی (متشابهات القرآن - المسائل القدسیة - اجوبة المسائل)، با مقدمه، تعلیق و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- [۲۴] یزدان پناه، سیدیدالله (۱۳۸۸). مبانی و اصول عرفان نظری، نگارش سید عطاء انزلی، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی .؛